المشكاة
مجلّة علميّة محكّمة
العدد الخامس- 2007

المنزع الكلامي والفلسفي عند ابن خلدون(*) من خلال "لباب المحصّل" و "المقدّمة"

د. محمد العربي بوعزيزي
المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية
جامعة الزيتونة (تونس)

إنّه لشرف كبير للزيتونة أن تحتفي بأحد عباقرة التاريخ والثقافة العربية الإسلامية العلامة عبد الرحمان بن خلدون (ت 808 هـ) الّذي عاش بين رحابها دارسا ومدرّسا.

وإنّ إحياء ذكرى وفاة هذا العلاّمة التونسي وطنيا ومغاربيّا وعربيا ودوليّا يأتي تقديرا لعلمه ومنهجه العقلاني والتجريبي، والموسوعي، وابتكاره العالمي لعلم العمران البشري، والّذي لم يسبقه إليه غيره في زمانه.

فالزيتونة بهذا الاحتفاء تربط ماضيها التلّيد بحاضرها السّعيد ومستقبلها الواعد تحقيقا لمعادلة الأصالة والمعاصرة واستشرافا للمستقبل.

وتأتي مداخلتي "المنزع الكلامي والفلسفي عند ابن خلدون من خلال" لباب المحصّل " و" المقدّمة "" في هذا السّياق.

---

*) مداخلة وقعت المساهمة بها في النّدوة العلمية الدّولية حول " البعد الدّيني ومنزلته في تجربة ابن خلدون الفكريّة " التي عقدتها جامعة الزّيتونة بتونس أيام 20 - 21 - 22 فيفري 2006.

وتقتضي المنــهجية العلميــة أن تقوم المـــداخلة على العنـــاصر التالية :

- التعريف " بمحصّل " الرّازي واهتمام الشرّاح به.
- كيفية وصول " المحصّل " لابن خلدون وسعيه لتلخيصه.
- أهم الموضوعات الكلامية والفلسفية الّتي تناولها ابن خلدون في " لباب المحصّل" والمقدّمة.

وإن تناول تلك العناصر بالتحليل كفيل بكشف الغطاء وتجلية المنزع الكلامي والفلسفي الخلدوني.

التعريف بمحصّل الرّازي واهتمام الشرّاح به .

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أنّ فخر الدّين الرّازي (تــ **606هـ/ 1212 م**)

هو مفسّر ومتكلّم وفيلسوف، عاش إبّان عصور نضج علم الكلام وهو دون نزاع يعد فيلسوف المشرق الأوّل في القرن السادس الهجري [1]، عني بالفلسفة عناية كبرى، درس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. تتلمذ لابن سينا وعلّق على البعض من كتبه وحاول التوفيق بين الفلسفة والدّين وخلط الفلسفة بعلم الكـــلام [2].

وقد تجلّى المزج بين الفلسفة وعلم الكلام فيما كتبه في كتبه الكلامية الفلسفية المختلفة من مثل "المباحث المشرقية"، و"نهاية العقول" و" الملخص في الحكمة" و" تأسيس التقديس" و" محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء والمتكلمين".

والمحصّل لفخر الدّين الرّازي كما يفهم من اسمه هو محصّل أفكار وآراء الفخر أوّلا ثمّ محصـــّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمـــين ثانيا [3] .

1) و(2) مدكـــور إبـــراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف مصر 1976، 2/ 53.

3) آتاي حسين، تقديم كتاب المحصّل للرّازي مكتبة دار التّراث، ط1 القاهرة، 1411 هــ- 1991، ص 13.

فقد لخّص الرّازي في محصله ما جاء في كتبه الفلسفيّة والكلاميّة السّابقة الذكر وغيرها فضلا عن التفسير الكبير الموسوم " بمفاتيح الغيب ".

كيف لا والرّازي يعدّ من كبار المتكلّمين والفلاسفة إذْ استوعب فلسفة أرسطو، وكان أوّل من أدخل هاته الفلسفة في علم الكلام، فأضحى هذا العلم بذلك فلسفة فامتزج الكلام بالفلسفة. وأخذ بذلك علم الكلام منحى جديدا على يد الفخر الرّازي إذ أثر مسلـكه على عديد العلـــماء والمتكلمين الّذين جاءوا من بعده وخاصة أعلام الأشاعرة من أمثال البيضاوي (ت658 هـ) ثمّ عضد الدّين الإيجي (ت756 هـ) فابن خـــلدون (ت 808هـ/1406م) الّذي أعجب بمنهـج الرّازي الكلامي الفلسفي وسعى إلى تلخيص محصّله الّذي درسه على شيخه محمّد بن إبراهيم الآبلي [1]. وتجلّي ذلك في "لباب المحصّل".

فمحصّل الرّازي يحتوي على فلسفة المشّائين بدء من أرسطو حتّى ابن سينا في المنطق والفلسفة والطبيعة وما وراء الطبيعة. وناقش واجب الوجود وإمكانية وجود العالم، كما ورد عند الفارابي وابن سينا في الفلسفة الوجودية[2].

وبذلك يمكن القول : "إن الكلام والفلسفة قبل الرّازي كانا متفرّقين في المنهج والمحتوى ولكنّ الرّازي جمع بين آراء ومنـــاهج الفلاســفة والمتكلّمين في المحصّل مثل أدلة إثبات وجود الله تعالى إذ اتخذ المتكلّمون من قِبله، من جملة ما اتخذوه، من الطرق في إثبات وجود الله تعالى. وأمّا الفلاسفة فكانوا يتبعون طريق الإمكان والرّازي، جمعها في مؤلفه هذا "[3].

ويتجلّى ترجيح الرّازي طريق الإمكان على طريق الحدوث في "المحصّل" من خلال قوله : "علة الحاجة إلى المؤثر لما سبق الإمكان لا الحدوث" [4] .

ويعلّل الرّازي ترجيحه للإمكان على الحدوث بتعليله التالي :

---

1) وافي علي عبد الواحد، عبد الرحمان ابن خلدون، نشر مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975 م، ص 294. وراجع ما جاء في كتاب :

Seroya Henri, La pensée arabe, collection que sais-je ? n° 915, Presses universitaires de France , Paris , 1967 , p.121 – 124 .

2) د. آتاي حسين، تقديم كتاب محصّل الرّازي، ص 13.

3) المرجع نفسه

4) الرّازي فخر الدّين : محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلّمين، ص 54.

(أ) لأنّ الحدوث كيفيّة لوجود الحادث فيكون متأخرا عنه والوجود متأخّر تأثير القادر فيه المتأخّر عنه احتياج الممكن إليه، المتأخر عن علة احتياجه إليه، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب.

(ب) احتجّ المتكلمون بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر، وهو محال لأنّ التأثير يستدعي حصول الأثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا .

(ج) جوابه : فإن قيل إن علّة العدم عدم العلّة "[1].

والواقع أن الإمكان والحدوث كانا متفرقين فجمع بينهما الرّازي. ولعله كان الدّافع للآخرين من الشرّاح لتناول المسألة والإدلاء فيها بآرائهم. إذ نال "المحصّل" اهتمامهم قبل ابن خلدون فأولُوه عناية خاصة وتناولوه بالشّرح والنقد والتحليل.

ويأتي في مقدمة تلك الشروح ما قام به كلّ من ابن الحديد ونصير الدّين الطّوسي والطيب القزويني [2].

وإذا ما قورنت تلك الشروح الثلاثة للمحصّل يرى الدّارس أن كلّ واحد منها يطيل الإيضاح في مكان ويقصّر في مكان آخر، وغيره يأتي بعكسه، فيما لا يطيل فيه غيره، وأحيانا يترك ما يطيل فيه غيره دون قول أو إيضاح أو شرح[3].

ولعلّ ميزة الرّازي تتمثّل في أنّه كان نقطة الالتقاء بين المتقدّمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلّمين، إذ انتهت إليه الاتجاهات الكلامية والفلسفية حتّى عدّ بعض الدّارسين المحدثين منزلته في الثقافة الإسلامية بمنزلة أرسطو في الثقافة اليونانية إذ استطاع الرّازي الإلمام بكلّ ما توصّل إليه الأقدمون ثمّ صاغه في ثوب جديد [4].

كيفيّة وصول "المحصّل " لابن خلدون وسعيه لتلخيصه في " اللباب" :

أعجب ابن خلدون " بمحصّل الرّازي" الذي جمع فيه بين الفلسفة والكلام، والذي

1) المصدر نفسه، ص54.
2) كتاب المحصّل، تقديم وتحقيق آتاي حسين، ص 25.
3) المرجع نفسه، ص 26.
4) المرجع السابق نفسه، ص 12.

درسه على أستاذه الآبلّي شيخ العلوم العقلية في زمانه ممّا أدّى إلى سعي ابن خلدون إلى تلخيص المحصّل في مصنّفه "اللّباب" الّذي كان أول نصّ فلسفي دبّجته يراعه وهو لم يتجاوز التّاسعة عشر من عمره كما أثبت ذلك في آخر مخطوطة "اللّباب " المؤرّخة في 29 صفر عام 752 هـ.

ولسائل أن يسأل كيف وصلت إفريقية هذه الثّقافة الفلسفيّة الكلامية الّتي شدّت انتباه ابن خلدون وكيف وصل معها محصّل الرّازي ؟

إنّ ابن خلدون نفسه هو من سيساعدنا على تجلية هذه المسألة في بعض المقاطع من مؤلّفه "لباب المحصّل" فضلا عن " المقدّمة".

ومفاد الأمر أنّ العلوم الإسلامية ازدهرت في الشمال الإفريقي ازدهارا كبيرا في النّصف الأوّل للقرن السّابع للهجرة، وذلك بسبب تشجيع دولة بني مرين للعلماء، وهجرة الكثيرين من علماء الأندلس إلى إفريقية بعد سقوط عديد المدن الإسلامية بأيدي النصرانيين، بالإضافة إلى هجرة العلماء للمشرق طلبا للعلم والعودة للمغرب بطرق علمية ومؤلّفات جديدة [1].

ويشير ابن خلدون في المقدّمة إلى الرّحلات العلمية إلى المشرق والّتي كانت سبيلا إلى انتشار الثقافة الكلامية الفلسفية الجديدة في بلاد إفريقية. فيقول : "... وبعد انقراض الدّولة الموحّدية في مرّاكش ارتحل إلى المشرق من إفريقية القاضي أبو القاسم ابن زيتون لعهد أواسط المائة السّابعة فأدرك تلميذ الإمام ابن الخطيب "الفخر الرّازي " فأخذ عنهم ولقّن تعليمهم وحذق في العقليات والنقليات ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن، وجاء على إثره من المشرق أبو عبد الله بن شعيب الدّكّالي كان ارتحل إليه من المغرب فأخذ من مشيخة مصر ورجع إلى تونس واستقرّ بها، وكان تعليمه مفيدا، فأخذ عنهما أهل تونس، واتصل سند تعليمهما في تلامذهما جيلا بعد جيل حتّى انتهى إلى القاضي "محمّد بن عبد السّلام شارح ابن الحاجب" وتليمذه، وانتقل من تونس إلى تلمسان في عهد ابن الإمام وتلميذه فإنه قرأ مع ابن عبد السلام على مشيخة واحدة في مجالس بأعيانها..." [2].

---

1) الأب "رم بيولو سيانو"، مقدّمة لباب المحصّل، تطوان المغرب، دار الطباعة المغربية، 1952م، ص(ي) ، وهي النّسخة التي رجعنا إليها في هذه الدّراسة.

2) ابن خلــــدون عبد الرحمـــان، المقدّمة، نشر دار الكتاب العربي ط5، بيروت لبنان، دون تاريخ، ص 431.

ويكمل المقّري في "نفح الطيب" ما رواه ابن خلدون مشيرا إلى أنّ أوّل من أَدخل إلى المغرب (إفريقية) كتاب معالم أصول الدّين"لفخر الدّين الرّازي" "أبو العبّاس الغماري التونسي"... [1].

ولا غرابة إذن أن تزدهر بفضل تلك الرّحلات العلمية إلى بلاد المشرق حركة العلوم العقلية وتحديدا علم الكلام.

ويعدّ أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم الآبلي من أبرز ممثلي الطّرق العقلية الجديدة الوافدة لإفريقية، فهو تلميذ أبي موسى عيسى بن الإمام وعليه قرأ المنطق والأصلين ، كما أنّه قرأ أيضا على أبي العبّاس ابن البنّاء، وكان من جملة العلماء الّذين غصّ بهم بلاط السّلطان المريني أبي الحسن وأكثرهم نشرا للعلوم العقلية في المغرب، وتتلمذ عليه عدد كبير من الدّارسين ، ويأتي في مقدمتهم ابن خلدون، كما شهد هو بذلك حين قال في شأن أستاذه الآبلي شيخ العلوم العقلية : " أصله من تلمسان، وبها نشأ، وقرأ كتب التعاليم وحذق فيها

وأظلّه الحصار الكبير بتلمسان أعوام المائة السّابعة وخرج منها وحجّ، ولقي أعلام المشرق يومئذ... ثمّ رجع وقرأ المنطق والأصلين عن الشيخ أبي موسى عيسى بن الإمام، وكان قرأ مع أخيه بتونس، أبي زيد عبد الرحمان، على تلاميذ ابن زيتون الشهير الذّكر. وجاء إلى تلمسان بعلم كثير من المعقول والمنقول... ولما قدم على تونس في حملة السّلطان أبي الحسن، لزمته وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك" [2].

وقرأ ابن خلدون على شيخه الآبلي "محصّل" الرّازي كما أثبت ذلك في الصفحات الأولى من "اللباب" حيث قال : "إنّ العلوم كثيرة والمعارف جمة غزيرة وأشرفها العلم الإلهي الّذي فاز عالمه بالسّعادة وأعدّت له الحسنى وزيادة، تفتقر العلوم إليه ولا يفتقر إليها وتعول في مقدّماتها عليه ولا يعول عليها... كان الأولى صرف العناية إليه وكانت له مدّة منذ ركدت ريحه وخبت مصابيحه فلا تجد إلاّ طالب علم ينيله رياسة دنياه... إلى أن طلع الآن بسمائه

1) المقّري، نفح الطّيب، المطبعة الأزهرية المصرية، 1302 هـ،118/3.
2) ابن خلدون عبد الرحمان، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، عرض وتعليق محمّد بن تاويت الطّنجي، لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة – مصر، 1951، ص 21-23.

شمس نور آفاقه... وهو سيدنا ومولانا الإمام الكبير العالم العلاّمة فخر الدّنيا والدّين حجة الإسلام والمسلمين أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم الآبلي... اقتطفنا من ينابيع أزهاره وأفاض علينا سيب علومه... إلى أن قرأنا بين يديه كتاب "المحصّل" الّذي صنّفه الإمام الكبير "فخر الدين ابن الخطيب"، فوجدناه كتابا احتوى على مذهب كلّ فريق وأخذ في تحقيقه كلّ مسلك وطريق إلاّ أنّ فيه إسهابا لا تميل همم أهل العصر إليه وإطنابا لا تعول قرائحهم عليه [1].

وأمام إسهاب الرّازي في محصّله وإطنابه. فيه أقدم ابن خلدون على تلخيصه بحذف ما يُستغنى عنه وترك ما لابدّ منه، وإضافة كلّ سؤال إلى جوابه وضّمن كل ذلك في مصنّفة " لباب المحصّل " كما جاء على لسانه :

" فرأيت أن أحذف من ألفاظه ما يُستغنى عنه، وأترك منها ما لابدّ منه وأضيف كلّ جواب إلى سؤاله، وأنسج في جميعها على منواله. فاختصرته وهذبته، وحذو ترتيبه (ترتيب الرّازي في المحصّل) رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدّين الطّوسي، وقليلا من بُنَيَّات فكري، وعبّرت عنهما بـــ "ولقائل أن يقول" وسميته "لباب المحصّل"، فجاء بحمده الله رائق اللفظ والمعنى، مشيّد القواعد والمبنى..."[2].

قسّم ابن خلدون كتابه : "لباب المحصّل" إلى أربعة أركان رئيسيّة : **الأوّل** منها في البديهيات، **والثّاني** في المعلومات ويتبعه الكلام في الموجودات عند الفلاسفة والمتكلمين، **والثالث** في الإلهيات، **والرابع** في السمعيّات، ويشتمل كل ركن منها على عدّة أقسام ويختم بالكلام عن الإيمان والكفر ثمّ عن الإمامة عند الشيعة وفرقها.

وقد أثبت ابن خلدون تقسيمه لمصنفه في مقدّمة "لباب المحصّل" إذ قال : " ورتبته على أركان : الركن الأوّل في المقدّمات الأولى في البديهيات... الركن الثاني في المعلومات... الركن الثالث في الإلهيات... الركن الرابع في السمعيات..."[3].

---

1) ابن خلدون عبد الرحمان، لباب المحصّل، تقديم الأب لوسيانو، تطوان المغرب دار الطباعة المغربية، 1952 م، ص 1-2 .
2) ابن خلدون، لباب المحصّل، ص 3.
3) المصدر نفسه، الصّفحات 3-25-79-111.

والمتأمّل في تلخيص ابن خلدون لمحصّل الرّازي يلحظ تشابها دقيقا في التصميم والتّقسيم حيث أن كلّ مسألة وكل برهان في المحصّل يقابله على وجه الإجمال مسألة وبرهان في اللباب.

فلباب المحصّل يتضمّن ما قاله الرّازي والطّوسي ولكن بعبارات أقصر وأوجز وكلّ ذلك يتضح من خلال (إجراء) مقابلة بعض مقاطع التأليفين كما يلي :

يقول الرّازي في المحصّل الركن الثاني في تقسيم المعلومات	يقول ابن خلدون في اللّباب الركن الثاني في المعلومات
المعلومات : إما أن يكون موجودا أو معدوما. فهناك ثلاث مسائل : – المسألة الأولى: في أحكام الموجودات. تصوّر الوجود والعدم بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين. وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك. ولأنّ العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك . – المسألة الثانية: ذهب جمهور من الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات. والأقرب أنّه ليس كذلك لنا: أنّه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود. وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام. احتجوا بأن مقابل النفي واحد وإلا لبطل الحصر العقلي، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحدا ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن. ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولانا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغيير اعتقاد كونه جوهرا أو عرضا وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك	وهي إما موجودة أو معدومة وتصورهما بديهي لتوقف هذا التصديق عليه ولأن العلم بالوجود جزء من علمي بوجودي البديهي. والوجود عين الموجود خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا. لنا : فتغاير حقيقتها فيتصف المعدوم بالموجود. قالوا : مقابل النفي الإثبات وهو واحد وإلا بطل الحصر العقلي. قلنا : مقابل نفي الماهية تحققها. قالوا : مورد التقسيم للواجب والممكن. قلنا : بل الماهيـــــــــة [1].

1) ابن خلدون، لباب المحصّل، ص 21.

بينهما. والجواب عن الأول أن الارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام. وعن الثاني أن مورد التقسيم بالوجود والإمكان هو الماهية. والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أو لا يكون [1] .	

ولخّص ابن خلدون بنفس الأسلوب تقريبا "تلخيص المحصّل" للطّوسي فأدرج في كلّ مسألة من اللباب تعليقات الطّوسي على محصّل الرّازي.

لذلك ليس غريبا أن يكون "لباب المحصّل" وهو النّص الفلسفي الوحيد الّذي تركه ابن خلدون صعب الفهم حتّى على من ألفوا التعابير الفلسفية والكلاميّة والّتي دأب على استعمالها مفكرو الإسلام [2] .

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ المؤلفين الّذين لخصهما ابن خلدون في "اللباب " كانا تلخيص المحصّل للطّوسي أكثرهما تأثرا بالفلسفة الأرسطية. وذلك راجع إلى أنّ النّظريات الأرسطية بدأت بعد عهد الرّازي تحلّ محلّ نظريات الحكماء اليونانييّن، أصحاب الجوهر الفرد والخلاء، كما أضحى التمازج حاصلا بين الفلسفة وعلم الكلام، إذ أضيفت على مؤلفات علم الكلام مسائل فلسفية تشمل تقريبا جميع مضامين هذا العلم الذي يتعلّق بجملة من النظريات الطبيعية وما بعد الطبيعية .

ولقد كان "لباب المحصّل" في أصول الدّين مثار اهتمام الدّارسين وإن قلّوا باعتباره نصّا فلسفيّا كلاميا يكشف عن منزع ابن خلدون الكلامي والفلسفي ومدى تأثره بالخط الأشعري الّذي مثّله الرّازي والّذي مزج بين الكلام والفلسفة في مصنفاته.

فهذا الأب لوسيانو محقق "لباب المحصّل" يقسم هذا المصنّف إلى قسمين رئيسين : أطلق على الأوّل "الفصل العقلي (فلسفة)" وأدرج ضمنه المسائل الفلسفية الّتي حواها اللّباب، كما أطلق على الثّاني فصل "علم اللاّهوت" الكلام

1) الرّازي، المحصّل، ص147-148.
2) لباب المحصّل، تقديم الأب لوسيانو، ص "هـ" .

وأدرج ضمنه المسائل الكلاميّة (ركن في الإلهيات وركن في السمعيّات) وحدّد المحقّق عدد الصّفحات المخصّصة لكلّ فصل كما يلي [1] :

موضوع " لباب المحصّل في أصول الدين "

تصور : هل هو مكتسب أو غير مكتسب

1) **البديهيات** تصديق
- هل هو بديهي أو غير بديهي
- هل هو يقيني أو غير يقيني

أركان

1) المقدمات (المنطق) (ص 2–24)
2) **النظر**
- هل يفيد العلم
- العلم بالله هل هو مستغن عن المعلم
- النظر هل هو واجب وغير ذلك
3) **الدليل وأقسامه**

2) المعلومات (الطبيعة، ما بعد الطبيعة وعلم النفس) (ص 25–78)
1) المعلومات إما موجودة أو معدومة
2) هل الوجود عين الموجود
3) هل هو واسطة بين الموجود والمعدوم (الحال)
4) هل المعدوم الممكن شيء (مذهب الفلاسفة والمتكلمين)
5) تقسيم الموجودات عند الحكماء (واجب الوجود وممكن الوجود) : اعتراض عليه خواص واجب الوجود وممكن الوجود عند الحكماء.
6) تقسيم الممكن على مذهب الفلاسفة (المقولات) واعتراض المتكلمين عليهم.
7) تقسيم الموجود عند المتكلمين (قديم ومحدث) وخواصهما، تقسيم المحدث وبحث كل الأقسام، أحكام الإعراض وغير ذلك .

خاتمة
1) في الوحدة والكثرة.
2) في العلة والمعلول.

أقسام

1) المصدر نفسه، ص "ط".

1) الاســـتـــدلال على وجود الله

أركـــان

3) في الإلـهيات

(الكلام العقلي **سلبية**

في الله) 2) صفات الله

(ص 79 - 3) أفعال الله أو هل من اشتراك قادر

110) بين الله عالم

والعبد في العمل حي

سميع

بصير

أسماء الله : هل **ثبوتية** متكلم

4) يجوز أن يكون باق

لماهية الله اسم أو لا معنى بعض الصفات

الثبوتية وغير ذلك

هل حقيقة ذات الله

معلومة الاله واحد

4) في السمعيات 1) في النبوات

(الكلام السمعي) 2) في المعاد

(ص 111-134) 3) في الأسماء والأحكام (إيمان وأفعال العبد)

4) في الإمامة

فالقسمان المكوّنان "للباب المحصّل" بحسب الأب لوسيانو يتضمنان مصطلحات منطقية وفلسفية من مثل التصوّر والتصديق والبديهي واليقيني، والماهية والوجود، والممكن والمعدوم وواجب الوجود وممكن الوجود والقديم والمحدث، والوحدة والكثرة، والعلّة والمعلول فضلا عن المصطلحات الكلاميّة من مثل الاستدلالي والنّظري وصفات الله وأفعاله سواء كانت صفات سلبية أم ثبوتية أو ما تعلّق بالسّمعيات من نبوّات ومعاد وإيمان...

كلّ تلك المصطلحات تعكس في الواقع قيمة "لباب المحصّل" كنصّ فلسفي خلدوني ينمّ عن تحصيل علمي غزير واطلاع واسع في مجالي الفلسفة والكلام. فالكتاب ليس مجرّد تلخيص ونقل لمحصّل الرّازي لا جديد فيه كما

أشار إلى ذلك الباحث إبراهيم مذكور عند حديثه عن مصنّف ابن خلدون وثقافته الفلسفية[1].

ويبرز باحث معاصر قيمة "لباب المحصّل" كأثر فلسفي خلدوني إلى جانب مؤلفاته الأخرى فيقول في هذا الصدد : "وأيا كانت أهمية ثورة ابن خلدون على التقاليد الفلسفية فإنّه علينا أن نعترف بدور هذه التقاليد في تكونه ونضوجه الفكري اللّذيْن بلغا الذروة في مقدمة تاريخه ولعلّ أعمالا أربعة من أعماله هي التي تمدنا بإشارات بينة حول تكوينية الدور الذي ننسبه للفكر الفلسفي في فكر ابن خلدون ومضمونه :

1 - لباب المحصّل، 2- شفاء السائل، 3- التعريف، 4- المقدمة. فالمحصّل يساعدنا على فهم ابن خلدون والعلاقة العميقة بين الكلام والفلسفة في الحضارة الإسلامية. إذ نتبيّن فيه تمكن ابن خلدون من التأليف الأخير لتقاليدنا الفلسفية والكلامية كما صاغها الرّازي في محصّله صوغا نسقيا.

وفي شفاء السائل يدرس ابن خلدون العلاقة بين الفلسفة والتصوّف دراسة مباشرة وبصورة غير مباشرة العلاقة بين العلم والقيادة الروحية وهو يثبت عمق الفهم الخلدوني للأساس المشترك بين الفلسفة والكلام والتصوف"[2].

وبخصوص كتابي التعريف والمقدمة يقول فيهما صاحب المقال نفسه ما يلي :

"أما التعريف فيثبت التزام ابن خلدون بحوارات عصره النظرية وخصوماته العملية. وهو يعرفنا برائعتيه سابقتي الذكر وعلاقتهما بالتزامه الشخصي بأحداث عصره الفكرية والسياسية، وأخيرا فإنّ المقدمة تكشف غاية التكوينات الثلاث التي ذكرنا وإسهام ابن خلدون الفلسفي الأصيل، إسهامه الذي يبدو مستحيل الفهم والتأويل بمعايير السنة الفلسفية التقليدية"[3].

---

1) إبراهيم مدكور، ابن خلدون الفيلسوف، مقال ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من 2 إلى 6، جانفي 1962، نشر دار مطابع الشعب، ص 127.
2) أبو يعرب المرزوقي، المفارقات المعرفية والقيمة في فكر ابن خلدون مقال ضمن المجلة العربية للثقافة السنة 25، مارس 2006، العدد 49، ص27-28.
3) المقال السابق نفسه، ص28.

فالمقدمة في رأيه تحدد تحديدا صريحا المهمة التي يعتقدها ابن خلدون غاية الحكمة الحقيقية :

"المهمّة التأسيسية في مجال معرفة جديد هو مجال علم موضوعه الظاهرات الاجتماعية والحضارية وغايته إصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية وهذا العلم يعد بديلا عن دور العلم الرئيس من الميتافيزيقيا التي تستند إليها كل العلوم والأعمال منذ عهد أرسطو" [1].

ويؤكد الباحث عبد الأمير الأعسم "أنّ ابن خلدون لم يؤلف نصا فلسفيا بحتا في غير لباب المحصّل" [2] ويشير إلى ما لاحظه محمّد عابد الجابري أن كتاب لباب المحصّل يعبر عن موقف خلدوني ناضج من الفلسفة والفلاسفة. وأنه طرح فلسفي يرقى بصاحبه إلى مرتبة الفلاسفة في المرتبة الأولى كابن سينا وابن رشد ومرتبة ثانية كفخر الدّين الرّازي ونصير الدّين الطّوسي...[3]

ويلاحظ الباحث نفسه أنّ ابن خلدون دخل حلبة الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين فناقش آراء السابقين عليه في كتابه "لباب المحصّل" الذي درسه على أستاذه الآبلي كما ناقش آراء لفخر الدّين الرّازي ونصير الدّين الطوسي ورد على آراء المعتزلة والفلاسفة [4].

أهمّ الموضوعات الكلامية والفلسفية في "لبـــاب المحصّل" و"المقدمة :

I – في " لباب المحصّل" :

إنّ الدّارس لكتاب لباب المحصّل يلحظ أن أسلوب ابن خلدون يختلف إلى حدّ ما عن أسلوبه السّهل الّذي جـــاء في المقدّمة عند تناوله للمســـائل الكلامية والفلسفية.

لقد قسّم ابن خلدون " اللباب " إلى مقدّمة وأربعة أركـــــــان

1) المقال السابق نفسه، ص 28.
2) عبد الأمير الأعسم، نقد ابن خلدون للفلسفة، مقال ضمن المجلة العربية للثقافة، السنة 25 العدد49، مارس 2006، ص 73.
3) المرجع نفسه، ص 81.
4) عبد الأمير الأعسم، نصير الدين الطوسي، مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي ، ط1، منشورات عويدات، بيروت، لبنان 1975، ص 192 – 206 .

- وضح ابن خلدون في مقدّمة مصنفه السّبب الّذي دفعه للقيام بتلخيص محصّل الرّازي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

- حوى الكتاب أربعة أركان تضمنت بدورها مسائل فلسفية وكلامية.

1- **الركن الأوّل : ركن البديهيّات**، تعرض فيه ابن خلدون إلى هذه البديهيّات وهي عنده "حقائق تدرك في ذاتها حيث هي هي، لامع اعتبار حكم أو تصورّ" [1] ولاحظ أن التصوّرات غير مكتسبة لوجهين [2] :

أولهما : أنّ المطلوب إن كان مشهورا به، امتنع طلبه لحصوله.

ثانيها : أنّ تعريف الماهية ليس بنفسها (بذاتها).

وشرح ابن خلدون في هذا الرّكن معنى التصوّر غير المكتسب فقال : "إنّ التصوّر إمّا بديهي، أو حسي، أو وجداني، أو ما يركبه العقل [3].

وفي هذا الشرح مسحة فلسفيـــة لم يتعرّض لها ابن خلدون في المقدمـــة، وذهب في هذا الركن إلى أنّ البسيط لا يعرّف والمركّب يعرّف تعريفا جديّا وأنّه يجب الاحتراز عن التّعريف بالمثل أو بالأخفى بالعين [4] .

ويقدم ابن خـــلدون الأعم لأنّه أعرف ولأنّ الأعم أو الحكم هو في نظره التصديق، والتصديقات ليست بديهة كلها [5] بينما البسائط بديهيّة .

وذكر ابن خلدون أنّ البسائط هي من صنف المحسوسات لأنّ " من فقد حسا فقد علما "[6].

وينسب هذا الرأي للطوسي ويضعفه. لأنه أورد أمثلة على البسائط وجاءت في شكل بعض البديهيات. ويورد أربعة أمثلة في هذا الصدد عوّل عليها الطوسي [7] هي :

1 - إنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

---

1) ابن خلدون، لباب المحصّل، ص 3.
2) اللّباب، ص 4.
3) المصدر نفسه، ص 5 .
4) و(5) المصدر نفسه، ص5.
6) لباب المحصل، ص 7.
7) المصدر نفسه، ص7.

2 – إنّ الكل أعظم من الجزء.
3 – الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.
4 – الجسم الواحد في الزمان الواحد لا يكون في مكانين.

ويناقش ابن خلدون هذه البديهيات الأربعة التي أوردها الرازي في"المحصل "ويفنّدها الواحدة بعد الأخرى ليدخل بعد ذلك في مناقشة حقيقة الإدراك الذي هو لباب المعرفة و يصوغ أدلته في صورة مسائل.

ويأتي في مقدمة تلك المسائل أنّ الإدراك يقوم على مقدمات يقينية تؤدي بنا الى نتائج، وهذا هو مفهوم الاستدلال عنده و يصل إلى أن الإدراك العقلي صادق في العلم و الإلهيات على خلاف ما يراه الحسيون قائلا : "النظر المفيد للعلم موجود مطلقا خلافا للسمنية وفي الإلهيات خلافا لقوم" [1].

ولا يقر ابن خلدون الفكرة القائلة بمعرفة الله بغير مُعلّم وذلك لعدم تطابقها مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية والتي تقر بالوحي والنبوة. وهو بذلك يرد على البراهمة المنكرين للنبوة والمعتمدين على العقل فحسب : "العلم بالله تعالى مستغن عن المعلم خلافا للملاحدة ...لنا العالم له مؤثر، لأنه ممكن، كان المعلم أولا." [2].

ويثبت ابن خلدون أن معرفة الوحي والنبوة فوق طور الإدراك البشري. وأن كل ما يتعلق بالإلهيات إنما يحتاج فيه إلى معلم أو وحي منزل وهو بذلك يخالف رأي بعض المعتزلة وابن سينا في القول بأن معرفة الإلهيات تتم عن طريق الإدراك العقلي فحسب.

وينهي ابن خلدون الركن الأول بالحديث عن مسألة الأدلة [3] وأقسامها ويلاحظ أنّ الدليل هو ما نلتزم بمعرفته عن طريق العلم [4] ، إذ العلم لا يقوم إلا على أساس من النظر والعلم الصحيح، لا الفاسد [5] أي الظن، وان كان الظن في بعض الأحيان فيه دلالة أو أمارة إلى ضرب من العلم، وقد يكون كل من العلم والظن عقليين، وقد يشير كل منهما إلى ارتباط علة بمعلول ما [6].

1) المصدر نفسه، ص 8.
2) المصدر نفسه، ص 16.
3) لباب المحصل، ص 21.
4) 5) 6) المصدر نفسه.

فكل هذه الإشارات تنصب في نظر ابن خلدون على الأدلة العقلية سواء كانت يقينية برهانية أم ضمنية.

2 – الركن الثاني في المعلومات :

وينصب هذا الركن على دراسة المعلومات ويقصد بها موضوعات الإدراك والمعلومات على رأي الفلاسفة إما موجودة أو معدومة. والوجود ينقسم إلى جوهر وعرض.

وفي هذا الركن تحدث ابن خلدون عن تقسيم المعلومات والموجودات. فقسم الموجودات إلى موجود واجب وهو الله تعالى، وموجود ممكن أي واجب الوجود لغيره وهو ما عداه تعالى فيقول في هذا الشأن "من خواص الواجب"[1].

أ – أنّه لا يجب لغيره وإلا ارتفع بارتفاعه و ما بالذات لا يرتفع.

ب – أنّه لا جزء له و إلا احتاج إليه فيكون ممكنا.

ج – أنّه ليس جزءا لغيره لأنه لا علاقة له به.

د – أنّ وجوده ذاته، وإلا فان استغنى عنها فليس بصفة و إلا فله مؤثر، وليس غيرها وإلا كان ممكنا

أما الممكن فهو الذي في حاجة إلى مؤثر دائم يحدث عنه، و بدونه لا يتقوم وهذا المؤثر هو واجب الوجود أي الله :" قلنا بقاء الأثر لبقاء مؤثره"[2].

ويشير ابن خلدون إلى أنّ هذا الممكن يعتبر كالمعلول بالنسبة إلى العلّة وهو متقوم في عرض هو المكان، أي "الأين وفي الزمان أي متى".

ويخضع هذا العرض أيضا للقسمة أي لمقولة " الكم "لأنه مقدار مؤلف من أجزاء، والعرض كذلك عدد وهو أيضا " كيف " سواء كان محسوسا أم نفسيا [3].

1) المصدر نفسه، ص35 .
2) لباب المحصل، ص 21.
3) لباب المحصل، ص 42.

ويناقش ابن خلدون مسائل فلسفية في هذا الركن كالزمان والحركة والسكون ويرفض الرأي القائل بحدوث الزمان ويرد على أرسطو في تقريره لحركة العالم وقدمها ويرى أن كل ما هو موجود فهو مخلوق.

كما يتناول ابن خلدون في هذا الركن مسألة الفعل الإنساني ويناقش موقف المعتزلة من قدرة الإنسان على الفعل وقولهم إن للمرء قدرة على ذلك بينما يقول الأشاعرة بالكسب، وان القدرة من الله " [1].

ويرد ابن خلدون على رأي الفلاسفة والمعتزلة فيما ذهبوا إليه بخصوص مشكلة الإدراك الحسي وما تبنّوْه في شأن الإبصار والسمع والشم ... [2].

ولا يغفل ابن خلدون الحديث في هذا الركن عن الأجسام في مقوماتها وفي عوارضها ويناقش آراء المتكلمين والفلاسفة ويــرد على رأي بعضهم كالنّظام المعتزلي (ت 231 هـ) الذي يذهب إلى أنّ الجســم لامتناهي ويقــول بالطفرة، إذ يرى أنّ الجسم بسيط وليس متناهيا إذ النقطة كوجود لا تقبل القسمة إلى ما لا نهاية [3]. وأنها تتحرك حركة حاضرة ظاهرة، بينما الجسم المركب من اللامتناهي يمتنع قطعه بالحركة...

ويخالف ابن خلدون قول ابن سينا صاحب المنزع المشّائي بأنّ الجسم مركّب من الصورة والهَيُولى، ويرفض دعوى بعض المعتزلة القائلين بأنّ الجسم مركب من لون وطعم، ورائحة، وبرودة، ورطوبة، ويبوسة قائلا انه لابد لكل جسم من مقوم مكاني تحل فيه هذه الصفات المذكورة[4].

وينهي ابن خلدون الركن الثاني عن الوحدة والكثرة، ويقر بوجود الكثرة لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة مسألة العلة والمعلول ويذهب إلى أن العدم لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا كما يصرح بذلك الفلاسفة، وفي هذا السياق يرد على الفلاسفة والمعتزلة ويجوز في نظره صدور معلولين عن علّة واحدة خلافا للفلاسفة والمعتزلة [5].

---

1) المصدر نفسه، ص 53.
2) المصدر نفسه، ص 47، 48 .
3) المصدر نفسه، ص 59.
4) المصدر نفسه، ص 61.
5) المصدر نفسه، ص 73، 76.

فالمتأمل في تناول ابن خلدون لهذا الركن الثاني من "لباب المحصل" يلحظ أنه تطرق فيه إلى مسائل فلسفية مثل الوجود، والعدم، والجوهر، والعرض، وعدم وجود واسطة بينهما خلافا لما رآه الأشاعرة، كما استعرض ابن خلدون مسائل تتعلق بالإثبات والنفي وأجناس الموجودات، وقسم الوجود الى واجب وممكن. ورأى أنّ واجب الوجود هو الله، وهو واجب الوجود لذاته وأن ما عداه واجب الوجود لغيره.

كما رأى أن الماهية لا تخلو من الوجود والعدم، وعرض لما آثاره الفلاسفة حول الوجود والماهية، والوجوب والإمكان..

وفي نهاية الركن الثاني أقر بوجود الكثرة عند كلامه عن الوحدة والكثرة[1]، ثم ناقش مسألة العلة والمعلول [2].

والدارس المتفحّص لتلخيص ابن خلدون لهذا الركن يلحظ انه تناول مسائل فلسفية تدخل في صميم البحث الفلسفي البحت من مثل الوجود والعدم، والجواهر والأعراض، والنفي والإثبات، وأقوال الفلاسفة في شأن انقسام الوجود الى واجب وممكن، ويرى أن واجب الوجود هو الله، فضلا عن مسائل فلسفية لصيقة بالمسائل السابقة كالوجود والماهية والعالم والزمان والمكان، والحركة، والسكون.

3 - الركن الثالث في الإلهيات :

عالج ابن خلدون في الركن الثالث من" لباب المحصل" الموضوعات التقليدية التي تعالج عادة في علم الكلام وفي الفلسفة، وجاءت تلك الموضوعات تلخيصا لمبحث الإلهيات عند فخر الدين الرازي، وتنصب تلك الموضوعات على الحديث في شأن ذات الله وفي صفاته وأفعاله وأسمائه[3].

أورد ابن خلدون أنواع الاستدلال على وجود الذات وأقر أنّ لكل حادث محدثا وأن لكل أثر مؤثرا، وأنّ المؤثر في كل الأحوال هو الله سبحانه[4]، وهو الواحد في ذاته وفي صفاته وأفعاله، وهو مدبر العالم [5].

1) المصدر نفسه، ص 74، 75.
2) المصدر نفسه، ص 75.
3) المصدر نفسه، ص 79، 109.
4) المصدر نفسه ، ص 80 – 81.
5) المصدر نفسه، ص 80.

والعالم كله في نظره من آثاره تعالى وإلا كان هو موجودا بفعل موجود آخر وذلك محال. وينتهي إلى القول بأن الله هو واجب الوجود كما يصرح بذلك الفلاسفة[1]، وهو موجود ووجوده دائم أزلا وأبدا خلافا للمنكرين لذلك من الملاحدة.

والله حسب رأيه ليس بمتحيز بمكان خلافا لرأي المجسّمة أو المشبّهة وخاصة الكرامية [2] التي ترى أن معبودها جسم وأنه في جهة.

كما أن الله لا يتّصف باللذة والألم خلافا لتصور الفلاسفة[3] في اللذة العقلية، لذة المعرفة كما لا يتصف سبحانه بلون أو طعم [4].

أما الصفات الإلهية وخاصة الثبوتية منها فإنّ ابن خلدون يقر الصفات السبعة القديمة مثل العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام [5] فالله عالم بعلم محيط خلافا لما يراه الفلاسفة [6] وهو حيّ اتفاقا، وهو مريد اتّفاقا وهو سميع وبصير اتفاقا [7]، وهو متكلّم اتفاقا [8] وهو باق بنفسه[9].

والله عالم بكل معلوم وقادر على كل شيء [10] ، وهو يفعل ما يشاء، ولله علم وقدرة وحياة [11] وإرادته واجبة القدم [12] ، وكلامه قديم [13] وهو واحد [14].

وفي ختام معالجة ركن الإلهيّات وتحديدًا مبحث الذّات والصّفات عرّج ابن خلدون على مشكلة الرّؤية التي تناولتها الفرق الإسلاميّة بالإثبات تارة وبالنّفي أُخرى.

---

1) المصدر نفسه، ص 80.
2) المصدر نفسه، ص83 – 84 .
3) و(4) المصدر نفسه، ص 85 .
5) المصدر نفسه، ص 86 – 99 .
6) و(7) المصدر نفسه، ص 88 .
8) المصدر نفسه، ص 91.
9) المصدر نفسه، ص 93.
10) لباب المحصّل، ص 93-95.
11) المصدر نفسه، ص 96.
12) المصدر نفسه، ص 97.
13) المصدر نفسه، ص 98.
14) المصدر نفسه، ص 99.

فلقد أجاز أهل السّنة رؤية المولى سبحانه يوم القيامة مستندين في ذلك إلى أدلّة قرآنية من مثل قوله تعالى ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ** ﴾ (القيامة 23) وفسّروها بأنّها تعني الرّؤية ورفضوا أن تعني انتظار ثواب الله، كما اعتمدوا أحاديث من مثل قوله (ص) : ﴿ **سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون البدر ليلة تمامه...** ﴾

وهــذا الرّأي يُخالف ما ذهبت إليه المعتزلة من استحالة الرّؤيا مستندة في ذلك على حجج نقلية من مثل قوله تعالى ﴿ **لا تُدْرِكُهُ الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ (الأنعام : 103) وأوّلوا الآيتين الكريمتين اللّتين توحيان بإمكان الرّؤية ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ (القيامة 22–23) وفسّروا معناها قائلين : "إنّ ناظرة تعني الانتظار وليس النّظر"[1] ، كما ساق المعتزلة أدلّة عقليّة بنوْها على استحالة أن يحلّ الله سبحانه في اللّون والمكان، واستحالة الجهة والمقابلة والانطباع [2] وغير ذلك، لأنه سبحانه مُنزّه عن كل هذه التّصوّرات المادّية.

هذا وجاء أهل السّنة بجملة من الأدلّة العقليّة التي أثبتوا بها الرّؤية وسعوْا بواسطتها إلى نقض ما جاء به المعتزلة من أدلّة نافية للرّؤية، فقالوا : " إنّ الله تعالى جائز الرّؤية، وأنّه يُرى في الآخرة بلا مُحاذاة ولا كيفيّة [3] ولا حدّ , وأنّ أهل الجنّة يرون الله تعالى بأعينهم، ودون قوّة كامنة في العين بل بقوّة تخلق لهم.

وساير ابن خلــدون أهل السّنّة في مسألة الرّؤية وذهب إلى أنّ الله تصحّ رؤيته خلافًا للمعتزلة وإن كان قد غلّب الأدلّة النّقليّة على الأدلّة العقليــة والمعتمد السّمــع [4] إذ الرُّؤْيةُ لو كانت ممتنَعة لما طلبهــا موسى» قائـــلاً : عليــه السّـــلام في قوله سبحانه ﴿ **رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ** ﴾ (الأعراف 143). «وإن الرّؤية معلّقة على استقرار الجبل وهذا سبب ممكن وليس محالاً».

---

1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة 1965مـــ، ص 242.
2) المصدر نفسه، ص 248.
3) الرازي فخر الدّين ، كتاب الأربعين في أُصول الدّين ، نشر مكتبة الكلّيات الأزهرية ، القاهرة 1986م، ص 292 – 295 .
4) لباب المحصّل، ص 102.

كما أنّ الآية الكريمة ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ تعني النَّظَر والانتظار[1] وهذا عين ما فسّر به أهل السّنة الآية ونقدوا به تفسير أهل المعتزلة .

كما ردّ على نفي المعتزلة للرّؤية ورأى أن قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ هو صفة مدح لأنّه سبحانه قبل البعث لا تدركه الأبصار ولا يُدرَك مطلقًا لأن الإدراك يعني الإحاطة والبارئ سبحانه لا يُحاط به [2].

وتناول مسألة الفعل الإلهي [3] وأقر أن الله هو الفاعل على الحقيقة خلافًا للمعتزلة وأكّد أن الإنسان لا يتمتّع بالاختيار المطلق، وأن الله خالق كل شيء [4] **ولا** يُسأل عمّا يفعل.

ولا يشاطر ابن خلدون ما تراه المعتزلة من أن الحسن والقبح ذاتيان بل يرى أنّهما شرعيّان [5] ويلاحظ أن القبح والشّر ليس من الله ، كما ينفي نسبة اللّطف والعوض والصّلاح والأصلح إلى الله [6]. ولا يُقـــرّ إسناد الأفعال تمامًا إلى الإنسان ويرى أنها تُكتسب من الله على غرار الأشاعرة على وجه العموم.

وفي القسم الأخير من ركن الإلهيات يشير إلى أسماء الله ويلاحظ أن اســـم أي شيء إمّا أن يدل على ماهيـــة أو على جزء منها أو على صفتها الحقيقية أو الإضافية أو السلبية أو على ما يتركب عنها[7] فالاسم الدال على ماهية الله تعالى إن كانت معلومة لنا يعتبر جائزا [8] أي صحيحا، وإن كان هذا الاسم مشيرا إلى جزء إلهي فانه يعتبر باطلا أي محالا لأنّ ذاته سبحانه لا تقبل التجزئة [9].

1) المصدر نفسه، ص 102.
2) المصدر نفسه ، ص 103.
3) المصدر نفسه، ص 103.
4) المصدر نفسه، ص 105.
5) المصدر نفسه، ص 106 – 107.
6) المصدر نفسه، ص 108.
7) و8) لباب المحصل، ص 110.
9) لباب المحصل، ص 110

4 – الركن الرابع في السمعيّات :

استعرض ابن خلدون في هذا الركن الأخير من الكتاب كل ما يتعلق بالسمعيات وأقسامها من مثل النبوات، والمعاد، والأسماء، والأحكام، والإمامة، ذكر في القسم الأول المتعلق بالنبوات أن المعجزة أمر خارق للعادة، ورأى أن محمد صلى الله عليه وسلم كان صادق النبوة وظهرت على يديه المعجزات وأعلاها معجزة القرآن الكريم فضلا عن أفعاله وأخلاقه وأحكامه وسيره [1]، وأخبار الأنبياء المتقدمين والكتب السماوية وآخرها القرآن الكريم [2].

وعارض قدح الدهرية الذين أنكروا الصانع والبراهمة في إعجاز القرآن الكريم [3] .

كما رأى أنّ الكرامات جائزة خلافا لما ذهب اليه المعتزلة وأقر العصمة وقال أنّ المعصوم من يمتنع عن فعل القبيح بخاصية في نفسه"[4] ورد على المجوّزين للمعاصي على النّبي والرافضين للعصمة على غرار الفضيلية[5].

والأنبياء أفضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي عبد الجبار الهمذاني والفلاسفة [6] .

هذا ورد ابن خلدون ردا حاسما على منكري البعث والمعاد ورأى أنّهما ممكنان روحا وجسدا وذلك قياسا على إمكان إعادة المعدوم. ولاحظ أنّ سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وأحوال الجنة والنار ممكنة والله قادر عليها والصادق أخبر عنها.

أما فيما يتعلـــق بمسألـــة الأسماء والأحكام فإنّ ابن خلدون يذهب إلى أنّ الإيمـــان لغـــة هو التصديق [7] وشرعا فيما علم مجيء الرسول به ضرورة [8]، خلافا للمعتزلة الذين يرون أنّ الإيمان أثر من آثار الطاعة

---

1) و2) المصدر نفسه.
3) المصدر نفسه، ص 113.
4) و5) المصدر نفسه، ص 115.
6) المصدر نفسه، ص 117.
7) لباب المحصل، ص 125.
8) المصدر نفسه، 126.

وللسلف الذين يرون أنه تصديق وعمل وإقرار [1] ويثبتون أن فعل الواجبات هو الدين بدليل الآية الكريمة : "**وذلك دين القيّمة**". (البيّنة : 5)

فالإيمان لا يزيد ولا ينقص [2] عند ابن خلدون خلافا للمعتزلة وللسلف، أما الكفر فهو عنده إنكار ما علم بالضرورة من الدين وبما جاء به الرسول الأكرم ولا يكفر أحد من أهل القبلة [3] .

وينهي ابن خلدون الركن الرابع في السمعيات بالحديث عن الإمامة وهي كما يرى إما واجبة عقلا على الله وإما واجبة على الخلق ويشير إلى أن المعتزلة قالت هي سمعية وأن الخوارج قالوا إنها لا تجب [4].

وعلى الرغم من أنّه يرى أنّ الإمامة هي مصلحة اجتماعية كما أثبت في المقدمة [5] إلا أنه يعرض المسألة من وجهة نظر الشيعة التي ترى وجوبها ويسرد سردا تسلسليا أنواع الشيعة فيقول : "إنها جنس تحتها أنواع ، ومنها الإمامية الاثني عشرية التي قالت بإمامة علي ابن أبي طالب بعد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده الحسن وأخوه الحسين، وصولا إلى المهدي المنتظر" ثم يقول ابن خلدون : "... ويتسلسل الزيدية من الإمام زيد ابن علي زين العابدين... وأما الإسماعيلية فيتسلسلون بداية من إسماعيلِ بن جعفر الصادق"[6].

ويورد رأي الرازي في الإسماعيلية إذ يرميهم بالفسق بل بالكفر، لأنهم يقدحون في الشرع [7] ويقولون بالقدم كما يردّ على بعض مبادئ الشيعة وخاصة التقية والبدء [8].

وهكذا تكتمل الأركان الأربعة التي كونت كتاب " لباب المحصل " في أصول الدين، الأثر الفلسفي الوحيد لابن خلدون، إذ غلبت على هذا السفر الخلدوني السمة الكلامية الفلسفية تأثرا بالفخر الرازي.

---

1) و2) المصدر نفسه.
3) و4) المصدر نفسه، ص 127.
5) المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.بدون تاريخ، ص 465.
6) لباب المحصل، ص 129.
7) لباب المحصل، ص 133.
8) المصدر نفسه.

II - في المقدمـــــة

ويتجلى المنزع الكلامي والفلسفي الخلدوني أكثر فأكثر بالوقوف على مجمل ما ورد من مسائل في الغرض ضمن المقدمة التي اشتملت على عدة فصول ذات علاقة وطيدة بعلم الكلام والفلسفة ويأتي على رأسها الفصل العاشر " في علم الكلام ".

تعرض ابن خلدون في هذا الفصل إلى تعريف علم الكلام ونشأته، وموضوعاته من مثل التوحيد، والذات والصفات، والإيمان وحقيقته، وصلته بالعمل، وآيات التشبيه والتجسيم، ومواقف الفرق الإسلامية المختلفة منها، وعلاقة الكلام بالفلسفة.

تعريف علم الكلام

يفتتح ابن خلدون الفصل العاشر في علم الكلام واضعا تعريفا موجزا لهذا العلم قائلا : " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد " [1].

ويشير ابن خلدون إلى أنّ الخالق قد أمرنا بالتوحيد المطلق وأنّ الوجود منحصر في المحسوسات والمعقولات، وأنّ العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية غير أنه لا يمكن للمرء أن يزن به حقائق التوحيد والآخرة والنبوة والصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فان ذلك طمع في محال [2].

فالتوحيد بناء على ما سبق هو في نظر ابن خلدون العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه [3].

وليس المقصود بالتوحيد في نظر ابن خلدون الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي وإنما الكمال فيه، كما أنه ليس المطلوب من العبادات الأعمال

1) ابن خلدون، المقدمة، ط/5، نشر دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دون تاريخ، ص456.
2) المقدمة، ص 460.
3) المقدمة، ص 460.

فقط وإنما حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب للمعبود [1] كي تصير الطاعة فطرة وهي المرتبة العالية من الإيمان وهي المرتبة الثانية من العصمة التي هي واجبة للأنبياء [2].

موضوعات علم الكلام

ويحدد ابن خلدون موضوعات التوحيد أو علم الكلام أو علم العقائد قائلا : "وأعلم أن الشارع وصف لنا الإيمان الذي هو في المرتبة الأولى تصديق وعين أمورا مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا وهي العقائد التي تقررت في الدين. قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ". وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام " [3].

فالموضوعات الإيمانية التي حددها ابن خلدون تمثل أركان الإيمان الستة الواجب الإيمان بها على كل مؤمن وتتجلى في :

1 – الإيمان بالله.

2 – الإيمان بالملائكة.

3 – الإيمان بالكتب السماوية.

4 – الإيمان بالرسل.

5 – الإيمان باليوم الآخر.

6 – الإيمان بالقدر خيره وشره.

وهي نفس الأركان التي تضمنها حديث جبريل في شأن الإيمان.

ويلاحظ ابن خلدون أن الشارع لما أمرنا بالإيمان كلفنا اعتقاد تنزيهه عن مشابهة المخلوقين، ثم توحيده، ثم اعتقاد أنه قادر ومريد، وعالم، ثم اعتقاد بعثة الرسل، ثم اعتقاد أن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب وتلك هي أمهات العقائد

---

1) المقدمة، ص 460.
2) المصدر نفسه، 462،
3) المصدر نفسه.

الإيمانية معللة بأدلتها العقلية من الكتاب والسنـــــة وأدلتها من الكتـــاب والسنة كثيرة [1].

ويثبت ابن خلدون أن تلك العقائد الإيمانية أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأيمة إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيلها فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام[2].

ويعمد بعد ذلك إلى تفصيل القول في الموضوعات الكلامية في هذا الفصل العاشر وبيان كيفية هذا العلم في الملة.

ويبدأ ابن خلدون تفصيله بالإشارة إلى المحكم والمتشابه في القرآن الكريم وما نجم عنه من اختلاف في الرأي بين أصحاب الفرق الإسلامية المختلفة فيورد أن القرآن الكريم جاء واصفا المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة فوجب الإيمان بها ووقع في كلام الرسول الأكرم والصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، كما وردت آيات أخرى توهم التشبيه في الذات والصفات فأما السلف فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وقال الكثير اقرؤوها كما جاءت أي بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له [3].

وينحى باللائمة على مبتدعة خرجوا عن السلف فيما ذهب إليه وأتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ووقعوا في التجسيم ثم برروا ما وقعوا فيه من شناعة بقولهم :" جسم لا كالأجسام "وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة، الصوت والنزول والاستواء وآل قولهم إلي التجسيم [4].

أما المعتزلة فيدرجهم ابن خلدون ضمن المبتدعة ويرد عليهم ردا حاسما لمخالفتهم مذهب السلف في شأن الآيات التي توهم التشبيه ونفيهم صفات المعاني وقولهم بأن الصفات عين الذات وذهابهم إلى أن القرآن مخلوق فيقول : "ثم لما كثـــرت العلـــوم والصنائع وولـــع النـــاس بالتـــدوين والبحـــث في

1) المقدمة، ص 463.
2) المصدر نفسه، ص 463.
3) المصدر نفسه، ص 463.
4) المصدر نفسه.

سائـر الأنحـاء وألف المتكلمـون في التنـزيه حدثـت بدعـة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها...وقضوا بأن القرآن مخلوق وتلك بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أيمتهم فحمل الناس عليها " [1].

حدثت هذه البدعة على عهد المأمون الذي حمل الناس على خلق القرآن مخالفا ما صرح به السلف وعاش الناس في ظل فتنة مقيتة لم تنته إلا في عهد المتوكل لذلك انبرى الأشعري ومن ورائه أهل السنة الذين أثارهم المشهد للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية لما حدث من بدع أقدمت عليها الفرق المخالفة من معتزلة ومشبهة وشيعة وخوارج توسط أبو الحسن الأشعري بين الطرق، ونفى التشبيه كما صرح ابن خلدون وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره السلف فأثبت الصفات الأربعة المعنوية والسمع والبصر، والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل. ورد على المبتدعة في ذلك كله، وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح [2].

فاستحقّ الأشعري بذلك إمامة المتكلّمين وأحقّيته بالدفاع عن الخط السني المعتدل. فكمل بذلك العقائد الإيمانية في البعثة وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام في الإمامة باعتبارها قضية مصلحية اجتماعية غير داخلة في العقائد ردا على بدعة الإماميّة التي تعتبرها من عقائد الإيمان عندها وأنه يجب على النبي تعيينها [3].

وكثر بعد ذلك أتباع الأشعري، واقتفى طريقته تلاميذه، وأخذ عنه الكثيرون وخاصة الباقلاني (ت403 هـ) الذي وضع المقدمات العقلية للأدلة وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأنّ العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمنين [4].

1) المقدمة، ص 464.
2) المصدر نفسه ، ص 465.
3) المصدر نفسه.
4) المصدر نفسه.

ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت478هـ.) فألف كتابه " الشامل في أصول الدين " ثم لخصه في كتابه "الإرشاد" [1].

ولما انتشرت بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس كما لاحظ ابن خلدون وقاسوا به الأدلة، ونظروا في القواعد والمقدمات التي وضعها الأقدمون فخالفوا الكثير منها، وسلكوا طريقة مخالفة لطريقة السابقين عرفت بطريقة المتأخرين أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية [2].

وكان أول من كتب على طريقة المتأخرين - كما أشار ابن خلدون - الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام فخر الدين الرازي وجماعة قفوا آثارهم، ثم توغل المتأخرون من بعد ذلك في مخالطة كتب الفلسفة إلى حد اختلاط الكلام بالفلسفة وخال الناس العلمين علما واحدا [3].

والمفارقة حاصلة بين المتكلم والفيلسوف إزاء الوجود والموجودات من حيث دلالتها على موجدها - كما عرض لذلك ابن خلدون - إذ الفيلسوف " ينظر إلى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل.

وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث انه يدل على الموجد [4].

وبالجملة فعلم الكلام عند ابن خلدون وفي خاتمة الفصل العاشر المخصص في الغرض إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد " [5].

---

1) المقدمة، ص 465.
2) المصدر نفسه، ص466.
3) المصدر نفسه.
4) المصدر نفسه.
5) المصدر نفسه.

وهكذا تتضح الرؤى ويتجلى المنزع الكلامي والفلسفي الخلدوني من خلال " لباب المحصل " و" المقدمة " وتحديدا بعد عرض المسائل الكلامية والفلسفية التي عالجها في الأثـــرين والتي بدا من خلالها متكلما وفيلســـوفا أشعريا لم يخرج عن المذهب الأشعري في تصوره لله سبحانه أو صفاته أو رؤيته يوم القيامة، وإثباته للنبوة والعصمة والاصطفاء للأنبياء، فضلا عن إقراره بإعجاز القرآن الكريم وإيمانه بالبعث روحا وجسدا، واعتباره الإمامة مصلحة اجتماعية، لا ركنا من أركان العقيدة كما هو الحال عند الشيعة الإمامية.

كما بدا ابن خلدون صاحب ثقافة فلسفية واسعة، و ألم بموضوعاتها المتنوعة فكان لها أثرها في تفكيره ومنهجه إذ صرح أن الفلسفة على ما فيها تشحذ الذهن وتعين على سلامة البرهنة والاستدلال [1]، الأمر الذي يجعله أحد فلاسفة الإسلام البارزين، وبه تستمر السلسلة دون انقطاع [2] فإذا كان ابن رشد (ت 595 ه) وفخر الدين الرازي عَلَمَيْ الفكر الفلسفي الإسلامي مشرقا ومغربا في القرن السادس الهجري، وابن سبعين (ت 669 ه) والتفتازاني (ت 710 ه) علميه في القرن السابع، فالإيجي (ت 756 ه) وابن خلدون (ت 808 ه) يأتيان على رأس فلاسفة الإسلام في القرن الثامن الهجري.

1) المقدمة، ص 519.
2) مدكور إبراهيم، ابن خلدون الفيلسوف، مقال، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد، ص 133.